



Entre conversions et politique : Les nouvelles frontières du religieux au Brésil

Richard Marin

► To cite this version:

Richard Marin. Entre conversions et politique : Les nouvelles frontières du religieux au Brésil. M. Bertrand; N. Planas. Les sociétés de frontière. De la Méditerranée à l'Atlantique (XVIe- XVIIe siècle), Casa de Velázquez, pp.341-356, 2011. hal-00974359

HAL Id: hal-00974359

<https://hal.science/hal-00974359>

Submitted on 12 Jun 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ENTRE CONVERSIONS ET POLITIQUE : LES NOUVELLES FRONTIERES DU RELIGIEUX AU BRESIL

En guère plus de trois dernières décennies, de considérables changements ont affecté l'univers religieux brésilien. S'ils procèdent en grande partie d'une dynamique latino-américaine, ils revêtent aussi une indéniable spécificité nationale. La diversification sans précédent de l'offre religieuse a mis fin au quasi monopole longtemps exercé par le catholicisme. Il en est résulté un marché de la foi dérégulé et beaucoup plus fluide, en même temps que s'est instauré un nouveau rapport entre religion et le politique. A partir du moment où l'Eglise catholique cessait d'être l'unique acteur religieux en politique, l'Etat comme les partis ont dû apprendre à compter avec ces nouveaux acteurs et à négocier avec eux.

A partir, notamment, de la synthèse d'études récentes de sociologie ou d'anthropologie religieuse et du dépouillement de la presse, le présent article entend explorer ces différents aspects qui contribuent à dessiner les nouvelles frontières du religieux au Brésil.

1. La recomposition des frontières internes du champ religieux

La fin de l'hégémonie catholique

Le premier déplacement significatif de frontière dans le champ religieux résulte de l'érosion rapide de l'hégémonie catholique. La perte d'influence du catholicisme, telle que la mesurent les recensements, est un phénomène aujourd'hui bien connu et amplement analysé par les sciences sociales. Cette évolution, relativement récente, commence à devenir sensible dans les années 1960, alors que s'intensifie l'urbanisation du pays. Elle s'accélère dans les années 1970, comme en témoigne le recensement de 1980 qui voit le pourcentage des catholiques passer légèrement au-dessous du seuil de 90%. Ce taux, tombé à 83,3% en 1991, n'était plus que de 73,9% en 2000. A cette dernière date, à la différence des autres familles religieuses, le catholicisme est à peu près également partagé entre les deux sexes au niveau national avec, toutefois, une surreprésentation masculine en zone rurale et féminine en zone urbaine.

Son recul relatif, qui semble irréversible, est loin d'avoir partout la même intensité. En 2000, le Nordeste fait toujours figure de bastion catholique : sept de ses neufs Etats ont un taux de catholicité supérieur à 80%, le Piauí franchissant même le seuil des 90 % (91.3%). A l'extrême opposé, l'Etat de Rio, n'enregistre plus qu'une grosse moitié de catholiques (57,2%), alors que la plupart des Etats du Nord et du Centre-Ouest se situent dans une fourchette entre 70 et 75%.

Un certain nombre d'explications à ce déclin sont à rechercher dans le phénomène de sécularisation qui n'épargne pas la société brésilienne, voire dans la demande post moderne d'un religieux de plus en plus individualisé, émotionnel et mouvant, répudiant en priorité les religions « traditionnelles », au sein d'un marché considérablement élargi de l'offre de salut¹. Mais il convient aussi de ne pas sous-estimer les facteurs proprement organisationnels qui pointent les carences de l'Eglise catholique, en particulier l'insuffisance de sa réponse pastorale, en termes d'encadrement, face au défi des fortes migrations vers les régions pionnières ou les grandes métropoles².

La croissance des « sans religion » et la stagnation des religions minoritaires

Ce recul relatif de l'identité catholique correspond à un processus de diversification ou de dérégulation religieuse. Il repose sur la forte croissance des « sans religion » et des Eglises évangéliques³, les autres religions minoritaires (spiritisme, candomblé, umbanda, religions orientales, judaïsme, islam...) stagnant aux environs de 3% depuis plus de deux décennies.

Si l'on se réfère aux recensements, les « sans religion » forment le groupe qui a connu, en valeur relative, la croissance la plus forte depuis 1940, en passant de 0.2% de la population à 7,3% en 2000, voire 15% dans l'Etat de Rio. Ces « sans religion » - deux hommes pour une femme - comptent dans leurs rangs une majorité de jeunes et d'adultes au-dessous de 40 ans dont le niveau de scolarité et de revenu sont supérieurs à la moyenne. Si cette progression témoigne d'un certain désenchantement du monde, elle gagne aussi à être analysée avec nuance. En

¹ PIERUCCI, "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000", *Estudos avançados*, déc. 2004, vol.18, no.52, p.17-28.

² Sur le thème, se reporter notamment à Alberto Antoniazzi, « Pourquoi le panorama religieux du Brésil a-t-il tant changé ? », publié en encart dans le Bulletin hebdomadaire de la Conférence nationale des évêques brésiliens (CNBB), les 18 et 24 novembre 2004, traduction DIAL n° 2816, du 1-15 juillet 2005.

³ J'utilise ici le terme « évangélique » dans sa signification brésilienne qui inclut l'ensemble des familles du protestantisme, tant historique que pentecôtiste. Mon usage ne désigne donc pas, comme c'est courant dans l'acception française, le seul protestantisme du « réveil religieux », apparu au XIXe siècle.

effet, à côté des athées et des agnostiques, on compte aussi dans le groupe, et sans doute en nombre bien plus important, des « croyants sans Eglise », voire des non pratiquants qui, au gré des enquêtes, peuvent se réclamer du catholicisme ou se dire « sans religion ».

Quant aux religions minoritaires, la moindre des surprises n'est pas de constater la très forte diminution des adeptes des cultes afro-brésiliens (Umbanda et Candomblé) à un moment, pourtant, où l'africanité brésilienne est particulièrement à l'honneur. Le pourcentage de leurs fidèles, passé de 0.6% en 1980 à 0.3 % en 2000 est aujourd'hui tout à fait insignifiant et sans commune mesure avec la place importante de ces cultes dans les travaux de sociologie et d'anthropologie religieuses. Encore dans les années 1970-1980, il allait pratiquement de soi chez les analystes que l'*umbanda* était promise à un grand avenir tant son syncrétisme, mêlant le spiritisme du Français d'Allan Kardec, des formes de spiritualité afro-brésiliennes mais aussi catholiques, incarnait à merveille le métissage culturel national.

Le raz de marée pentecôtiste

Au sein des Eglises évangéliques, dont le Brésil détient les plus gros effectifs latino-américains, les évolutions sont divergentes. D'un côté, le protestantisme de mission ou « historique », primitivement établi aux lendemains de l'indépendance dans les communautés germaniques des Etats méridionaux, sous la forme du luthéranisme, ensuite rejoint par méthodistes, épiscopaliens et presbytériens, est globalement en recul. Les différentes Eglises de ce protestantisme de tradition plutôt libérale, majoritairement masculin et peu présent dans la population jeune, manifestent une prédilection marquée pour le développement d'œuvres sociales, recrutent de préférence dans les couches moyennes urbaines et vivent en général en bonne intelligence avec l'Eglise catholique.

Par bien des aspects, elles se distinguent des Eglises pentecôtistes, à l'origine du protestantisme évangélique de masse qui pèse de manière décisive dans l'accroissement rapide du nombre d'évangéliques : 3,4% de la population en 1950, 9% en 1991 et 15, 6% en 2000. A cette dernière date, 17 des 26 millions de fidèles évangéliques appartenaient à une des dénominations pentecôtistes.

Ce protestantisme piétiste et de conversion, apparu au début du siècle chez les méthodistes noirs, texans et californiens, arrive au Brésil à la veille de la Première

guerre mondiale. Toutefois, c'est seulement après 1945 que le « réveil protestant » entame sa conquête des périphéries urbaines. Basé sur le baptême du Saint-Esprit, il est censé opérer une réactualisation des charismes de l'Église primitive en conférant aux fidèles qui se désignent comme *crentes* (croyants) des pouvoirs extraordinaires, à l'égal de ceux des apôtres visités par Dieu le jour de la Pentecôte. Comme le don de parler en langues étrangères (glossolalie) ou celui d'accomplir des miracles, surtout de guérison. Le plus souvent publique, la manifestation de ces dons confère au culte un fort contenu émotionnel qui le distingue nettement des cultes réformés traditionnels où la relation avec Dieu est d'abord d'ordre strictement privé. Ce pentecôtisme « classique », dont l'Assemblée de Dieu est le prototype, exerce un contrôle total sur l'existence de ses adeptes, soumis à des prescriptions rigoureuses. C'est à ce prix qu'ils construisent une forte identité individuelle et collective à partir d'un ethos largement en rupture avec le substrat culturel national, comme l'ont bien montré les travaux de Marion Aubrée¹. Les interdits concernent tout particulièrement les femmes : la contraception leur est interdite et leur corps, tenu comme cause de l'état de péché, doit être dissimulé. D'où l'uniformisation du vêtement, sans décolleté ni manches courtes, de la coiffure portée en chignon ou de l'interdiction du maquillage. De plus, conformément à la tradition iconoclaste de non-représentation figurative de la divinité, le recours à l'image est totalement prohibé.

Nul doute que le succès de ce pentecôtisme « classique » doit beaucoup à son caractère de contre-société. Autour du réseau très dense des petites églises se construisent des communautés qui sont bien plus que cultuelles. Cette famille symbolique compense les manques religieux, psychologiques et matériels ressentis dans cet univers urbain qui marginalise les plus pauvres et les derniers arrivés. À côté de ces avantages, le renoncement à ce qui est constitutif de la culture populaire brésilienne pèse finalement assez peu.

Pendant longtemps, ce premier pentecôtisme s'est singularisé par son repliement sur la pratique religieuse, sa présence réduite sur la scène sociale et sa répugnance à l'égard de la politique considérée comme relevant du « monde » placé sous l'emprise de Satan. Toutefois, le vote des fidèles était plutôt conservateur et les pasteurs, en général complaisants à l'égard du régime des généraux-présidents (1964-1985), trop heureux de cet interlocuteur religieux de substitution à l'Eglise catholique de la libération.

¹ Voir bibliographie.

Dans les années 1980, au sein même de la nébuleuse pentecôtiste, de nouvelles expressions de la foi, dessinant de nouveaux territoires, sont apparues. Elles correspondent au néo-pentecôtisme des Eglises « électroniques » ou « télévangéliques », à la croissance extrêmement rapide et aux caractéristiques bien différentes¹. Plus agressifs, ces nouveaux groupes ont su adapter leur prosélytisme aux exigences de la société de masse. Ils revendiquent sans complexe leur part du marché religieux et n'hésitent pas à réclamer davantage d'espace dans la vie sociale et politique.

L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (EURD) à l'expansion fulgurante, en est la meilleure des illustrations. Fondée en 1977 dans l'entrepôt d'une entreprise de pompes funèbres en faillite des faubourgs de Rio, par Edir Macedo, un ancien employé de la loterie, elle est, trente ans plus tard, une impressionnante multinationale de la foi, présente dans 80 pays. Entreprise commerciale non dissimulée, qui se distingue de ses concurrentes par sa capacité tout à fait exceptionnelle à drainer les ressources de ses fidèles, elle a laissé derrière elle tout un parfum de scandale². L'EURD est aujourd'hui à la tête d'un empire économique de type congloméral dont la chaîne de télévision *Rede Record*, rachetée en 1990 pour 45 millions de dollars, constitue le fleuron et le principal instrument d'un prosélytisme qui ne rejette plus l'image.

Socialement moins structurant que le premier pentecôtisme, beaucoup moins exigeant en matière de morale et de mœurs – l'Universelle a éliminé les interdits sur le vêtement, le maquillage et la contraception – le néo-pentecôtisme joue sur un tout autre registre afin de séduire des fidèles peu enclins à l'austérité ou au renoncement. Participant à une entreprise fonctionnelle et de service, son offre religieuse est mieux adaptée aux attentes de la société de consommation. Le sociologue Flávio Pierucci, de l'Université de São Paulo, en parle comme d'un « fast-food de la foi » capable de fournir une réponse immédiate et spectaculaire aux souffrances et aux manques ressentis.

Au titre des ses principaux atouts : les séances d'exorcisme ou de « guérison divine », dans une société qui fabrique des malades par millions ou, encore, sa « théologie de la prospérité » ou de « la confession positive », selon laquelle santé, aisance et amour sont conformes aux désirs du Créateur et constituent une sorte de

¹ Voir CORTEN, « Pentecôtisme et néo-pentecôtisme au Brésil ».

² L'Eglise Universelle a été sous le coup d'inculpations de fraude fiscale et d'exportation illégale de bénéfices. En 1992, Edir Macedo a été emprisonné durant deux semaines pour détournement fiscal. Il vit depuis aux Etats-Unis.

contre don plus ou moins explicite de l'obole du fidèle au temple. Avec des slogans du type « chez nous, le miracle est naturel », le surnaturel est mis à la portée de tous et recoupe d'une certaine manière le vieux fonds du catholicisme populaire rural. En revanche, la glossolalie, considérée comme le « baptême par le feu » et signe de l'élection divine, a pratiquement disparu.

Par-delà leur extrême diversité, les églises pentecôtistes, plus féminisées et aux effectifs plus jeunes que la catholique - jusqu'à 80% de femmes à l'EURD - ont en commun de toucher des populations pauvres - les *crentes* se distinguant par un niveau de revenu et de scolarité très inférieurs à la moyenne nationale mais aussi à l'ensemble des autres religions¹. C'est ce que révèle bien une étude de 2002 selon laquelle 70,3 % des fidèles des Eglises pentecôtistes disposent d'un revenu maximum de deux salaires minimum contre 58,3% des fidèles des autres religions ; à l'inverse, ils ne sont que 6,8% dans la tranche des revenus élevés contre 16,7% pour les autres confessions².

Enfin, si les gros bataillons pentecôtistes sont urbains et périurbains, avec leurs concentrations les plus fortes dans les Etats de Rio et de São Paulo, c'est sur la frontière agricole des Etats du Nord (Acre, Amazone, Amapá) où des migrants déracinés et abandonnés par les pouvoirs publics viennent chercher de meilleures conditions de vie, qu'ils sont le mieux implantés.

La mobilité religieuse ou le franchissement des frontières

Deux enquêtes récentes, menées à quelques années d'intervalle, ont mis en lumière le phénomène jusque-là peu étudié de la forte mobilité religieuse. Elles montrent bien que les différentes traditions religieuses vivent un processus permanent de réinvention et de recomposition qui explique le flou des frontières entre elles. L'étude de 1998, commandée par le ministère de la Santé, révélait que 26 % de l'échantillon interrogé avait changé de religion à un moment ou à un autre de sa vie

¹ Toutefois, un phénomène récent de conversion de fidèles issus de milieux plus aisés, sans doute encouragés par la théologie de la prospérité, est à souligner. L'ADHONEP (*Associação de Homens de Negocio do Evangelho Pleno*), créée en 1977 et affiliée à la *Gospel Businessmen's Fellowship International* étasunienne, compte plusieurs centaines de groupes, composés d'hommes d'affaire pentecôtistes.

² L'enquête de l'*Estudo Eleitoral Brasileiro* (ESEB), réalisée au dernier trimestre de 2002, a été conduite au niveau national à partir de 2513 entretiens. Ses résultats sont analysés dans Simone R. BOHN, "Evangélicos no Brasil...".

¹ ; celle de 2005, conduite par le CERIS (*Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social*), à la demande de la conférence épiscopale², aboutissait au chiffre assez proche de 24%.

Cette forte porosité des frontières religieuses s'explique en partie par les singularités du catholicisme brésilien qui s'est toujours accommodé d'innombrables interférences synchrétiques avec les cultes africains ou amérindiens. Sa tardive romanisation, entreprise sur la lancée du concile de Vatican I (1869-1870), n'a que peu affecté la religiosité populaire. Dans son « chemin vers Dieu », elle continue, sans exclusivisme, à rechercher les protections les plus diverses.

Je peux être catholique et umbandista, adepte de Ogum et de saint Georges – remarque l'anthropologue Roberto da Matta - [...] Tout, ici, s'assemble et devient synchrétique, révélant sans doute que dans le domaine du surnaturel, rien n'est impossible [...] Si, pour Noël, nous allons toujours à la messe de minuit, le 31 décembre, nous allons tous à la plage, vêtus de blanc, fêter notre *orixa* ou recevoir les bons fluides de l'atmosphère de l'espérance qui s'y forment. Sommes nous tous menteurs ? Bien sûr que non ! Nous sommes profondément religieux³.

Toutefois, la grande mutation soulignée par les deux enquêtes tient au fait que les personnes interrogées assument aujourd'hui « officiellement » un changement d'identité religieuse qu'elles auraient sans doute tu autrefois, par souci de se conformer à la « loi catholique ». Comme si, désormais, les fidèles étaient parfaitement désinhibés dans l'affirmation de leurs choix religieux sur un marché concurrentiel et que le tabou de l'appartenance à la religion dominante avait cessé de peser. En ce sens, il s'agit sans doute d'une rupture mentale majeure qui participe à la fin de l'hégémonie catholique.

Selon l'enquête du CERIS, le pourcentage des hommes qui ont changé de religion (23.9%) est légèrement supérieur à celui des femmes (23.1%) et le premier groupe de migrants religieux est constitué d'individus possédant un niveau d'études supérieur (37.4%). En termes générationnels, ce sont les personnes de 46 à 55 ans qui ont la mobilité religieuse la plus accentuée (27%) suivies par les 36-45 ans (26.3%). Le plus souvent, cette mobilité constitue une réponse à des problèmes personnels.

¹ L'étude, menée à l'instigation du ministère de la Santé, soucieux de comprendre le lien entre comportement sexuel et appartenance religieuse, concernait un échantillon de 3600 personnes vivant en zone urbaine. Ses principaux résultats sont consignés dans : Almeida, *Trânsito religioso no Brasil*.

² L'enquête s'appuie sur le dépouillement de 2870 questionnaires renseignés par des adultes de plus de 17 ans dans 50 municipes brésiliens dont 23 capitales d'états. Ses résultats ont été divulgués dans : Alves Fernandes (org.), *Mudança de Religião no Brasil*.

³ DA MATTÁ, *O que faz o Brasil, Brasil*, p. 115.

Significativement, les personnes divorcées ou séparées devant la loi sont celles qui ont le plus changé de religion.

Toujours selon la même source, les catholiques, comme on l'imagine aisément, sont de très loin les grands migrants religieux (15 296 620), suivis par les sans religion (5 279 294), les pentecôtistes (1 640 224) et les protestants historiques (506 637). Tout aussi logiquement, les pentecôtistes sont la première religion d'accueil pour tous les groupes : les anciens sans religion, ceux qui ont renoncé au catholicisme, au protestantisme historique ou ont changé d'Eglise pentecôtiste.

A la faveur de ces études on voit se dessiner des configurations religieuses, des sortes de continuum qui, à partir d'un terreau plus ou moins commun, ont facilité le passage d'un univers religieux à l'autre.

La forte mobilité intra-évangélique entre les églises pentecôtistes et les protestantismes historiques en est un exemple.

L'attraction exercée par le néo-pentecotisme et, singulièrement l'EURD, sur les adeptes des cultes afro-brésiliens (candomblé ou umbanda) en est un autre. A priori, comme le remarque Véronique Boyer¹, cette attraction a de quoi surprendre puisque les séances d'exorcisme, dans les temples de l'Universelle sont précisément consacrées à chasser les démons qui correspondent aux divinités les plus révérees des cultes afro-brésiliens. En même temps, cette violence ébauche une sorte de dialogue entre pasteurs et représentants des cultes de possession. Celui-ci est d'ailleurs facilité par la similitude entre l'atmosphère des temples, baignée par la musique et les interpellations constantes du pasteur, et celle des *terreiros* à l'heure de la possession du fils-de-saint par sa divinité (*orixa*), au son du tambour. Dans le temple de l'Universelle, comme dans le *terreiro*, la piété s'exprime sur le mode de l'effervescence et non sur celui du recueillement.

Troisième exemple : celui des charismatiques catholiques. Arrivés au Brésil au tout début des années 1970, ils incarnent une sorte de synthèse des univers religieux catholique, pentecôtiste et protestant historique. Au pentecôtisme, ils ont emprunté les dons spirituels et le charisme, la glossolalie et la cure divine ; au protestantisme historique, l'idée de conversion personnelle, en général accompagnée d'un important changement dans la vie individuelle et sociale et de l'intégration au sein d'une « communauté de frères ». En même temps, en mêlant la glossolalie et le culte de Marie, ce "pentecôtisme catholique", tel qu'on le désigne parfois, a réussi à

¹ BOYER, « Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil ».

revitaliser bien des identités catholiques vacillantes. Il n'est que de voir les foules immenses, avides d'expérimenter le pouvoir guérisseur et miraculeux du Saint-Esprit, que le mouvement charismatique est capable d'attirer dans les stades, à l'égal des pentecôtistes.

2. Le bouleversement de la donne politico-religieuse

Son déplacement est le résultat d'un double processus dont on repère aisément les étapes ces vingt dernières années. D'un côté, l'Eglise catholique désinvestit partiellement - ou plus exactement occupe différemment - un espace politique dans lequel elle était jusque-là omniprésente ; de l'autre, les évangéliques entrent ouvertement dans l'arène politique et partisane, sur une base le plus souvent clientéliste et lobbyiste.

La Conférence des évêques : du plein engagement politique au discours du bien commun et de l'éthique

Après avoir explicitement soutenu le coup d'Etat militaire de 1964, censé sauver le pays de la menace de l'athéisme communiste, la conférence des évêques brésiliens (CNBB) opère un tournant radical au début des années 70. En fédérant, comme elle le fait, la résistance à la dictature de sécurité nationale, elle exerce une importante fonction tribunitienne. Transformée en porte-drapeau de la société civile, au nom d'impératifs évangéliques et de valeurs morales, elle dénonce les actes arbitraires du régime et des groupes dominants. La CNBB tient ainsi le rôle incombant en temps ordinaires à des institutions et des organisations politiques laïques dans un régime pluraliste. Prenant la suite de Mgr Helder Câmara, l'archevêque de Recife d'emblée critique à l'égard du régime militaire, Mgr Evaristo Arns, le cardinal archevêque de São Paulo, incarne alors cette Eglise résistante. C'est pratiquement sous son inspiration que la Conférence construit l'essentiel de la plateforme politique démocratique appelée à devenir celle de l'opposition toute entière.

Pourtant, à partir de la fin des années 1970, les nouvelles conjonctures religieuse et politique conduisent la conférence épiscopale à redéfinir son rôle et certaines de ses orientations.

En 1978, l'accession de Jean-Paul II au pontificat marque le début de la remise au pas d'une Eglise qui avait faite sienne « l'option préférentielle pour les pauvres ». La Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dirigée par le cardinal Ratzinger – futur

Benoît XVI - devient le poste de commande en vue de la restauration de l'orthodoxie. A partir du milieu des années 1980, le reflux de la théologie de la libération, – dont on ne dira jamais assez qu'elle a toujours été minoritaire dans l'Eglise brésilienne - est patent et mesurable. Si l'offensive vaticane y a eu sa part, le reflux ne saurait s'y réduire. Toute une conjoncture extra-ecclésiale a également beaucoup pesé. La crise du marxisme, utilisé par les théologiens de la libération comme outil d'analyse sociale, la chute du Mur de Berlin (1989), la perte du pouvoir par les sandinistes (1990), le long automne du patriarche de Cuba ou l'effondrement du socialisme réel ont eu un impact au moins aussi important sur l'utopie libératrice.

De plus, comme les nominations d'évêques donnent désormais systématiquement la préférence à des conservateurs avérés ou à des modérés bon teint, le profil de l'épiscopat en est considérablement modifié. La CNBB relaie davantage et mieux que par le passé les orientations romaines en matière de morale et de mœurs et, dans la plupart des diocèses, s'implantent les groupes charismatiques, expression d'un catholicisme bien plus tourné vers la prière que les engagements sociaux.

Pourtant, et ce n'est pas un des moindres surprises, cette Eglise brésilienne « re-romanisée » - mais qui conserve des liens forts avec les acteurs sociaux et politiques progressistes qu'elle a formés¹ - n'en retourne pas pour autant à la sacristie. De manière différente, moins frontalement politique, elle continue à faire entendre sa voie sur les grandes questions nationales. Puisque les canaux habituels de la société civile (associations, syndicats, partis) se sont reconstitués, elle désinvestit un certain nombre d'espaces qu'elle occupait de manière supplétive. Dorénavant, à l'écart de la politique partisane, au nom du « bien commun », de l'éthique, de la morale chrétienne ou des plus pauvres, la CNBB produit avec régularité des documents et prend des initiatives qui comptent dans le débat national.

A titre d'exemple, depuis 1995, tous les 7 septembre, pour l'anniversaire de l'indépendance, les onze pastorales du secteur social de la CNBB organisent, avec un succès croissant, la manifestation dite du « Cri des exclus ». A cette occasion, d'un bout à l'autre du territoire, parallèlement aux manifestations officielles, les populations démunies occupent la rue en dénonçant la « fausse indépendance » et la subordination de l'Etat aux logiques financières. A partir du « Cri des exclus » se sont construites d'autres initiatives spectaculaires de résistance au néolibéralisme comme les plébiscites populaires mais non officiels de septembre 2000 sur la dette

¹ Par exemple, Francisco Whitaker, une des chevilles ouvrières du Forum social mondial de Porto Alegre, est aussi un laïc membre de la Commission Justice et Paix liée à la Conférence des évêques.

externe, autour du slogan : « la vie au-dessus de la dette », et de septembre 2002, contre l'Aire de Libre Commerce des Amériques (ALCA)¹.

Même si elle ne jouit plus du niveau de légitimité qui fut le sien dans les années 1970, la troisième conférence épiscopale du monde dispose encore de solides relais pour peser sur les grandes orientations du pays² et l'Etat ne saurait sans dommage durablement ignorer ses prises de position.

Ainsi, le 1er mai 2004, au monastère d'Itaici, à l'occasion du 50^e anniversaire de la CNBB, le président Luis Inacio da Silva : « Lula », a-t-il comparu devant les 305 évêques – une première dans les annales républicaines ! Avant de s'exprimer longuement en sollicitant l'appui de l'institution, il a écouté Mgr Jaime Chemello, son président, évoquer la volonté de l'Eglise de collaborer avec le gouvernement "de forme critique et libre, pour la défense de la vie, la famille et de la justice sociale".

Par la suite, les critiques au gouvernement, n'ont pas manqué : de la condamnation de sa politique de planning familial à sa politique économique qui, au dire du secrétaire général de la CNBB, a transformé le pays en « paradis des financiers » et à « concentré les revenus », au détriment du peuple brésilien³.

Lors des présidentielles de 2006, la CNBB a été très présente dans le débat. Elle a publié un opuscule rappelant aux partis les principales règles d'éthique en politique puis a rendu public un document insistant sur ce que devaient être, selon elle, les priorités nationales : la démocratisation de l'Etat par l'accroissement de la participation populaire, la modification du modèle économique, la lutte contre la marchandisation de la vie, contre le chômage, le respect des exigences éthiques pour la défense de la vie, le renforcement de la souveraineté nationale, la démocratisation de l'accès à la terre et au sol urbain, la protection de l'environnement, notamment en Amazonie.

Les évangéliques, déterminés eux aussi à peser sur la politique nationale, ont opté pour une toute autre voie.

¹ Plus de 6 millions de personnes ont voté en septembre 2000 et plus de 10 millions en septembre 2002.

² Pour s'en tenir au début du mandat présidentiel de Lula : le dominicain Frei Betto était conseiller spécial du président, Marina Silva, ministre du milieu naturel était une ancienne militante des Communautés ecclésiales de base (CEBs) de l'Acre, José Fritsch, ministre de la Pêche, également ancien militant des CEBs Henrique Meirelles, président de la Banque centrale ancien militant de la Jeunesse lycéenne catholique, Olívio Dutra, ministre de la ville, ancien militant de la pastorale ouvrière

³ - *Veja.com*, 1^{er} mars 2006.

Le nouvel acteur pentecôtiste ou la bible au congrès

C'est au milieu des années 1980, alors que le Brésil amorce la reconstruction d'un nouvel ordre démocratique, que les évangéliques, enhardis par la progression du nombre de leurs fidèles, entrent en politique. Ils ne l'ont pas quittée depuis.

En novembre 1986, redoutant la capacité de la CNBB à faire pression sur la Constituante afin d'infléchir la charte fondamentale dans un sens encore plus favorable aux catholiques, ils décident de plonger dans le grand bain électoral. Pour un coup d'essai, c'est un coup de maître : 32 députés fédéraux *crentes*, dont 18 pentecôtistes, sont élus sur les listes de différents partis. Rapidement, ils forment un intergroupe parlementaire. La « *bancada evangélica* » est née. Par la suite, l'opération sera systématiquement reconduite, avec un succès jamais démenti¹ jusqu'aux élections d'octobre 2002. A cette date, les *crentes*, alors à leur apogée politique, élisent 4 sénateurs et 62 députés fédéraux, devenant ainsi la quatrième force du Congrès.

Sûrs d'eux-mêmes, les « vrais chrétiens » se plaisent désormais à rappeler que dans la « bataille spirituelle » en cours, Dieu leur enjoint d'occuper un maximum de postes. Adelor Vieira, coordonnateur de leur intergroupe parlementaire à Brasília, exprimait sans détours ces ambitions dans un entretien de 2004 :

Notre but c'est d'élire le plus grand nombre de conseillers municipaux dans toutes les villes, d'avoir au moins un évangélique dans toutes les conseils municipaux. C'est un objectif que nous cherchons à atteindre tous les ans. Nous voulons influencer la société de manière positive, ce qui suppose l'occupation de certains espaces. Nous ne voulons pas seulement des espaces dans le Législatif. Nous en voulons aussi dans l'Exécutif. Pour le Judiciaire, c'est une autre question, mais nous voulons aussi de bons magistrats. Nous avons déjà de nombreux maires, mais nous en voulons davantage [...] Notre intention c'est de contribuer à un Brésil meilleur et socialement plus juste. Nous ne pourrons y parvenir qu'en participant².

Comment comprendre le nouveau rapport de force en voie d'instauration dans le champ politique brésilien et la rapidité de cette percée *crente* ? L'analyse des stratégies électorales et de mobilisation de l'électorat évangélique en livre bien des clés.

¹Toutefois, quelques grandes Eglises évangéliques comme la *Congregação Cristã do Brasil* et *Deus e amor* continuent à rester à l'écart de l'engagement partisan.

² Sonia Mossri, Edson Sardinha, « Púlpito dividido », site *Congresso em foco* (du Congrès National brésilien), 4 mars 2004. [<http://www.congressoemfoco.com.br/>]

Le modèle le plus élaboré et le mieux rodé de dispositif politico-religieuse est, de très loin, celui de l'EURD¹. Comme sa remarquable efficacité a permis à l'Eglise d'Edir Macedo de passer d'un député fédéral (1986), à 22 et 2 sénateurs (2002) – elle a servi de référence pour les autres dénominations qui, à des degrés divers, s'inspirent de ses méthodes.

Pour s'assurer un maximum d'élus, l'EURD accorde beaucoup de soin à l'analyse de la carte électorale nationale. Elle mesure le potentiel *crente* local, recherche les partis susceptibles d'accueillir ses candidats et sélectionne les circonscriptions qui offrent les plus grandes chances de succès en exigeant un minimum de suffrages. C'est en tenant compte de tous ces facteurs, avec toujours en tête les intérêts supérieurs de l'Eglise, que s'opère alors le choix des circonscriptions et des candidats.

Pendant la campagne, l'EURD mobilise les moyens énormes dont elle dispose. Ses œuvres, ses milliers de temples, l'hebdomadaire *A Folha* distribué à 2 millions d'exemplaires, le mensuel *Plenitude* qui tire à plus de 300 000, son réseau radiophonique et télévisuel (TV Record et TV Mulher) – sont mis au service des candidats officiels de l'Eglise, désormais porteurs du charisme de l'institution dans son combat contre les forces du mal.

Toutefois, aucune autre dénomination protestante n'a pu ou n'a voulu mettre en place un dispositif aussi sophistiqué, centralisé et autoritaire. Ainsi, dans le Rio Grande do Sul, étudié par Pedro Oro, quand l'Assemblée de Dieu ou l'Evangile quadrangulaire décidèrent, à partir de 2000, de lancer, sans systématisme, des candidatures officielles, entière liberté de vote fut laissée aux fidèles, y compris en faveur de candidats non évangéliques. Les deux Eglises ne faisaient ainsi que se conformer aux recommandations de l'Association Evangélique Brésilienne qui, dans un document sur le "Vote éthique", rédigé pour les élections de 2002, préconisait dans son "Décatalogue évangélique" : "Qu'aucun chrétien ne se sente obligé de voter pour un candidat par le simple fait qu'il se proclame chrétien évangélique » (VI^e commandement) et que, « dans le domaine de la politique partisane, l'opinion du pasteur doit être écoutée comme celle d'un citoyen et non comme une prophétie divine » (X^e commandement)².

¹ Pour la stratégie politique de l'EURD : Oro, « A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros ».

² Oro, *ibid.*

Autant dire que si les *crentes* peuvent constituer un vivier électoral, celui-ci est loin d'être entièrement captif. Les études consacrées à la candidature du presbytérien Anthony Garotinho, arrivé en troisième position au premier tour des présidentielles de 2002, avec plus de 15 millions de suffrages, l'ont bien montré¹. Ainsi, l'enquête postélectorale a-t-elle révélé que 51.3% des évangéliques s'étaient retrouvés sur son nom, ce qui signifie aussi que près de la moitié d'entre eux avaient opté pour les candidats non *crentes* ! Autre exemple de la liberté de vote exercée par l'électorat *crente* : aux législatives de 2006, l'intergroupe parlementaire évangélique est tombé de 61 à une trentaine de membres, un certain nombre des leurs ayant été compromis dans divers scandales politico-financiers.

Et pourtant, même si cette fidélité électorale est loin d'être toujours garantie, aucune stratégie politique ne se risquerait aujourd'hui à faire l'impasse sur l'hypothétique mobilisation du vote *crente*. Sur ce plan, les présidentielles de 2002 ont marqué un tournant, tant cette préoccupation se manifesta avec force tout au long de la campagne.

Ainsi, du choix fait par Lula, de José Alencar, pour la vice-présidence. Certes, l'option en faveur de ce grand industriel conservateur du textile était censée lui rallier une partie des milieux d'affaire. Mais, en même temps, le candidat du Parti des Travailleurs (PT) ne négligeait sans doute pas le fait que son appartenance au petit Parti Libéral, sur lequel, de notoriété, l'EURD avait jeté son dévolu, pourrait lui rallier une partie des électeurs évangéliques. Pour le deuxième tour, Lula et José Serra, du Parti Social Démocrate Brésilien (PSDB), restés en lice, se livrèrent très ostensiblement à la chasse au vote protestant qui se divisa entre les deux camps. Anthony Garotinho apporta son appui à Lula pour le second tour et, le 17 octobre, à Rio de Janeiro, en présence, de Lula, près de 900 représentants de différentes obédiences évangéliques officialisèrent leur appui à sa candidature. Il y avait là des délégués de l'EURD, des Eglise méthodiste et baptiste, de *Sara Nossa Terra*, mais aussi des pasteurs de l'Assemblée de Dieu en désaccord avec les décisions de la dernière convention de leur Eglise en faveur de José Serra.

Aussi, tout naturellement, le 31 mars 2003, le nouveau président reçut-il au *Planalto* une quarantaine de dirigeants évangéliques qu'il remercia pour leur soutien électoral. Il profita de l'occasion pour dire sa volonté de voir mettre fin à la

¹ Jacob et al., *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*.

« discrimination religieuse ». En retour, ses hôtes le bénirent en le qualifiant de « bon samaritain ». En août, faisant droit à certaines revendications des *crentes*, Benedita da Silva, ministre de l'Assistance sociale et fidèle de l'Assemblée de Dieu, intégrait quinze représentants d'Eglises évangéliques à un groupe de travail sur différents projets sociaux de son ministère.

Pour les présidentielles d'octobre 2006, Lula reçut un soutien beaucoup plus large que par le passé des Eglises évangéliques et Marcelo Crivella¹, évêque de l'EURD mais aussi sénateur de l'Etat de Rio, fit figure d'allié décisif du candidat du Parti des Travailleurs. En juillet 2007, le bruit courut même pendant quelques jours de sa future désignation au ministère de la Défense en lieu et place de Waldir Pires qui venait d'être démis. Pour les municipales d'octobre 2008, à Rio, Marcelo Crivella, donné en tête par les sondages, passe pour être le candidat officieux du président de la République.

Doit-on considérer cette présence grandissante des *crentes* dans la vie publique comme une menace pour le fonctionnement du système démocratique ? Sont-ils en mesure de le pervertir en lui imposant leurs pratiques et leur système de valeur ? Cette analyse, largement répandue, appelle pourtant une réponse prudente.

Versons d'abord au dossier quelques comportements évangéliques inquiétants qui ne vont guère dans le sens de la démocratie.

Ainsi du mépris plus ou moins explicite que nombre d'entre eux manifestent à l'égard des partis et de la politique, fondamentalement corrompue par la présence du démon ? Davantage que la moyenne des députés ou sénateurs – et pourtant, il est arrivé qu'en trois ans, jusqu'à un tiers des députés changent de parti² ! - avec encore plus de cynisme, ils vont d'une formation à l'autre, au gré des intérêts de leur Eglise. De même, portés par une vision sectaire et corporatiste de la politique, bien des élus évangéliques conçoivent leur mandat comme une succession de pratiques de *lobbying* : vote monnayé en échange de ressources pour leurs Eglises, de publicités fédérales pour leurs moyens de communication ou de concessions de canaux de radio et de télévision. Là aussi, sont-ils vraiment si singuliers dans le paysage politique national ?

¹ Marcelo Crivella est à l'origine du lancement, en 2005, avec le vice-Président de la République José Alencar, du Parti Républicain Brésilien, dissidence du Parti Libéral très compromis dans de nombreux scandales.

² Entre 1991 et 1993, à la Chambre des députés à Brasília, 170 élus (33,8% du total) ont changé 236 fois de parti, certains jusqu'à sept fois en moins de trois ans ! In Lúcio Reiner, "Fidelidade partidária", Consultor Legislativo da Área XIX, Câmara dos Deputados, Consultoria Legislativa, Brasília, Juin 2001, <http://www.camara.gov.br/internet/diretoria/Conleg/estudos/107706.pdf>.

Dans d'autres cas, les dérives vont bien plus loin et attentent gravement à la séparation des Eglises et de l'Etat. Ainsi de l'introduction, en 2004, de l'enseignement confessionnel de la religion dans les établissements publics de l'Etat par Rosinha Garotinho, gouverneur de Rio. Ce qui s'est parfois traduit par la diffusion de la conception créationniste du monde que, d'ailleurs, elle-même partage.

Dans une direction opposée, on peut alimenter le dossier de quantité de pièces qui tendent à montrer que les *crentes*, fidèles comme élus, de plus en plus perméables aux valeurs de la société et du monde politique, perdent au fil des ans une part de leurs spécificité.

Ils constituent d'autant moins une menace pour la démocratie qu'ils y participent à partir d'un processus de dispersion partisane et que l'idée d'un parti des évangéliques, comme il existe au Salvador, au Nicaragua ou en Haïti, n'a jamais été sérieusement envisagée. En 2001, leurs députés au Congrès national se distribuaient à peu près équitablement entre les partis dits de « droite » et ceux de « gauche » : 25 députés évangéliques étaient alors dans l'opposition et 32 dans la majorité gouvernementale.

En 20 ans, l'inflexion vers le centre-gauche, voire, pour une minorité, vers la gauche a été nette. Désormais, s'affirme une mouvance évangélique progressiste, comme le Mouvement Evangélique Progressiste, créé en 1990 et représenté dans la quasi-totalité des Etats brésiliens. Il entend « affirmer la compatibilité entre la foi chrétienne réformée, protestante et évangélique avec la démocratie et le socialisme » et veut « encourager le militantisme dans les partis de gauche, les mouvements sociaux et divers syndicats¹. »

Que penser aussi des nouvelles orientations politiques de l'EURD, pour des raisons sans doute plus corporatistes et pragmatiques qu'idéologiques ? Longtemps bête noire du progressisme, elle fut, trois présidentielles durant (1989, 1994, 1998), l'adversaire le plus déterminé de Lula, présenté comme candidat du démon et du communisme athée. Pourtant, en 2000, ont vit se nouer de surprenantes alliances municipales entre le PT et l'EURD, cette dernière, se réclamant alors d'une « exigence éthique » en politique qu'elle identifiait volontiers au parti de Lula. Mais le coup de théâtre intervint vraiment en 2002 quand l'Eglise d'Edir Macedo, après avoir appuyé le presbytérien Garotinho au premier tour, mobilisa toute sa puissance de feu au service de Lula, volant peut-être ainsi au secours de la victoire.

¹ "Carta de Belo Horizonte", VI Congresso Nacional, do MEP, 1-2 novembre 2003.

Comme autre signe de la mutabilité et de la grande capacité d'adaptation des *crentes*, certains observateurs n'hésitent plus à parler de l'émergence d'un néo-populisme voire d'un « théopopulisme » dont ils seraient désormais les représentants¹ ; comme une sorte de syncrétisme capable de coupler tradition politique brésilienne et logique religieuse. Dans les années 1990, l'essor du néo-libéralisme et le désengagement de l'Etat ont laissé de vastes secteurs à l'abandon que certaines Eglises ou personnalités évangéliques se sont empressées d'investir. On les vit alors multiplier les œuvres sociales, se lancer dans un discours populiste, antiélitiste et antisystème, nourri d'une rhétorique sur les pauvres et la religion des exclus, assimilée à la leur.

Anthony Garotinho, qui eut comme mentor politique, Leonel Brizola, le vieux cacique du travaillisme brésilien, en est la meilleure des illustrations. Converti au presbytérianisme en 1994, à la suite d'un accident d'automobile, il a connu une rapide ascension politique qui l'a mené de la mairie de Campos, dans le nord pauvre de l'Etat de Rio, à la présidentielle de 2002, en passant par la conquête du gouvernement de Rio en 1998, dans lequel il a réussi à installer son épouse à sa suite. Comme l'a bien analysé Regina Novaes², sa pratique politique associe en permanence le clientélisme hérité du vieux populisme, encore vivace à Rio, et l'instrumentalisation du réseau *crente*. Utilisateur expert des moyens de communication de masse (radios, TV), il lance des programmes sociaux spectaculaires mais rarement inscrits dans la durée, témoigne d'une capacité hors pair à nouer des alliances politiques et à mobiliser la nébuleuse évangélique. En tant que gouverneur de l'Etat, dans une parfaite confusion des genres, il n'a pas hésité à se servir des temples comme médiateurs et gestionnaires de ses programmes sociaux. Ce réseau, qui avait sa confiance, était bien implanté dans les zones les plus misérables de la ville - il existe des favelas à Rio avec plus de 30 temples contre une seule Eglise catholique ! - et s'offrait, en outre à travailler bénévolement³.

A partir de tout ce qui précède, il semble donc difficile d'assimiler l'univers *crente* brésilien à celui de la *New Christian Right* des Etats-Unis auquel certains l'ont comparé, un peu hâtivement. Si, dans les grands traits, on retrouve bien, ici et là, le

¹ CORTEN, MARY, « Introduction », in Corten, André, Mary André (Eds.) *Imaginaires politiques et pentecôtisme*, pp. 11-38.

² NOVAES, « Des stratégies de conquête spirituelle. Au Brésil, les temples, les votes et les politiciens ».

³ Marcelo BERABA, « Religião e mídia são a base de neopopulismo », *Folha de S. Paulo*, 07/04/02.

même combat pour les « valeurs morales », que de différences, aussi. Comme le rappelle André Corten, le pentecôtisme latino-américain et donc brésilien est plus un « expérientialisme » qu'un fondamentalisme assimilable au modèle étasunien¹. Alors que la *New Christian Right* est organiquement liée au Parti républicain, les *crentes* brésiliens sont présents dans la plupart des familles politiques et n'épousent en rien l'ultralibéralisme de leurs homologues étasuniens au point que, selon une enquête de 2002, les ¾ d'entre eux, se déclaraient favorables à l'intervention sociale de l'Etat².

Conclusion

Est-il possible d'entrevoir ce que seront, compte tenu des dynamiques en cours, les futures frontières du champ religieux brésilien ? Risquons quelques hypothèses.

Sur le strict plan du croire, dans un pays où la religiosité reste intense, on ne peut exclure une fragmentation accrue de la sphère religieuse, avec un *turn over* élevé des fidèles. On aurait ainsi une offre démultipliée de cultes de proximité ou de service, accordant une grande place à la participation et à l'émotion des fidèles et une place réduite au dogme. Sur ce marché, pentecôtistes et charismatiques catholiques sont également bien placés.

Si la croissance évangélique, tout particulièrement pentecôtiste, est, sans conteste, le phénomène religieux majeur de ces deux dernières décennies, il convient, pour autant, de ne pas enterrer trop vite l'Eglise catholique, infiniment plus cohérente et centralisée. En 2000, le Brésil comptait encore le chiffre impressionnant de 125 millions de catholiques et, même s'il est vrai que leur croissance s'effectue désormais à un rythme plus lent que celui de la population, le jour n'est pas encore venu où ils deviendront minoritaires. Si l'Etat apprend désormais à négocier avec de nouveaux acteurs religieux, notamment dans la mise en œuvre de sa politique sociale, c'est encore l'Eglise catholique qui dispose auprès de lui des relais les plus puissants.

Au demeurant, consciente du danger qui la menace, elle est passée à l'offensive. C'est particulièrement visible dans le domaine des moyens de communication de masse où elle avait accumulé beaucoup de retard face à ses concurrents. Depuis une dizaine d'années, l'Eglise catholique s'est lancée dans une

¹ CORTEN, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », p. 22.

² BOHN, *op. cit.*

politique à grande échelle de constitution de réseaux de télévision destinés aux fidèles et capable de faire pièce à la puissante *Rede Record* de l'EURD. Avec *Canção nova* (1989), *TV Rede Vida* (1995) *Século 21* (1999) et *TV Aparecida* (2005), les catholiques disposent désormais de quatre grands chaînes irriguant le territoire national. C'est également dans le dessein de regagner des ouailles que le film *Marie, Mère du fils de Dieu* (*Maria, Mãe do Filho de Deus*) a été réalisé en 2003. Dans cette production, qui compte parmi les plus coûteuses du cinéma national, le *padre* Marcelo Rossi, célèbre prêtre chanteur charismatique, tient un des rôles principaux.

Pour ce qui est du déplacement des frontières entre religion et politique, les grandes nouveautés reposent, indiscutablement, sur l'entrée en politique des évangéliques et sur l'intensification du lobbysme religieux, un révélateur parmi d'autres des tares clientélistes du système parlementaire brésilien. Si celui des pentecôtistes revêt une forte visibilité, on ne saurait oublier que, bien que plus discret, il existe aussi chez les catholiques avec une cinquantaine de députés et sénateurs, sous la houlette de Marcos Maciel, ancien vice-président de la république et sénateur du Pernambouc.

Autant dire que dans la bataille qui se livre pour le contrôle du marché religieux et la fixation de ses frontières, les dés sont encore loin d'être jetés.

RICHARD MARIN

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- ALMEIDA (Ronaldo de), MONTEIRO (Paula), *Trânsito religioso no Brasil*, São Paulo em Perspectiva, 2001, vol.15, n. 3, ISSN 0102-8839.
- ALVES FERNANDES (Sílvia Regina), (org.), *Mudança de Religião no Brasil – Desvendando sentidos e motivações*, Editora Palavra & Prece Editora, 2006.
- AUBREE (Marion), « Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest », *Anthropologie et sociétés*, 2003, vol. 27, n°1, pp. 65-84.
- AUBREE (Marion), "Sectes et transformations religieuses au Brésil" (in) J.P. BASTIAN (org.) : *Amérique latine – Europe latine, la modernité religieuse en perspective comparée*, éd. Karthala, Paris, 2001, pp. 213-223.
- AUBREE (Marion), *Voyage entre corps et esprit, Etude comparative entre deux courants religieux dans le Nordeste brésilien*, Thèse de 3e cycle, UER d'Ethnologie, Université Paris VII, 1984 [dir. Yves LECERF].
- BOHN (Simone), "Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral", *Opinião Publica*, Oct. 2004, vol.10, no.2, pp. 288-338.
- BOYER (Véronique), « Les modalités de l'avancée pentecôtiste en Amazonie brésilienne », *Lusotopie*, Kartalha, 1999, pp. 341-346
- BOYER (Véronique), « Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil », *Cahiers de Sciences humaines*, 32 (2) 1996, pp. 243-264.
- CESAR ROMERO (Jacob), "A diversificação religiosa", *Estudos Avançados*, 2004, vol.18, n° 52, ISSN 0103-4014.
- CORTEN (André) et MARY (André) (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 1998.
- CORTEN (André), « Pentecôtisme et néo-pentecôtisme au Brésil », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1999 (janv.-mars), pp. 163-183.
- CORTEN (André), « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, 24, janvier-mars 1997, p. 22.
- CORTEN (André), Dozon (Jean-Pierre), et Oro (Ari Pedro), [sous la direction de], *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, 2003.
- DA MATTA (Roberto), *O que faz o brasil, Brasil*, Rio de Janeiro, Rocco, 1986
- FRESTON (Paul), « Protestantisme et démocratie au Brésil », *Lusotopie*, Karthala, 1999, pp. 329-340
- JACOB (Cesar R.), HEES (Dora R.), WANIEZ (Philippe), BRUSTLEIN (Violette), *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Rio de Janeiro/Editora PUC-Rio, São Paulo/Edições Loyola, 2003.
- MARIANO (Ricardo), "Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal", *Estudos avançados*, Dec. 2004, vol.18, n° 52, pp.121-138.
- NOVAES (Regina), « Des stratégies de conquête spirituelle. Au Brésil, les temples, les votes et les politiciens », *Le Monde Diplomatique*, avril 2005, pp. 18-19.
- ORO (Ari Pedro), ROMERA (Enrique J.), "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Oct. 2003, vol.18, n° 53, pp. 53-69, ISSN 0102-6909.
- ORO (Ari Pedro), URETA (Marcela), "Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países", *Horizontes Antropológicos*, 2007, vol.13. n. 27, ISSN 0104-7183.
- PIERUCCI (Antônio Flávio), "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000", *Estudos avançados*, déc. 2004, vol.18, n° 52, pp.17-28.

Résumé Au cours des deux décennies écoulées, l'univers religieux brésilien a connu des bouleversements sans précédent. L'érosion de l'hégémonie catholique a surtout profité aux Eglises pentecôtistes dont l'essor impressionnant suscite bien des interprétations. Le rapport du religieux au politique s'est, lui aussi, profondément transformé. Le reflux de la théologie de la libération et la fin du régime militaire ont conduit l'Eglise catholique à de nouveaux modes d'intervention. Quant aux évangéliques, entrés sans complexe dans la politique partisane, ils en sont devenus des acteurs décisifs que nul ne saurait ignorer.

Mots-clé : Eglise catholique, évangéliques, pentecôtisme, néo-pentecôtisme, Eglise Universelle du Royaume de Dieu, mobilité religieuse

Resumen En el curso de las dos décadas pasadas, el universo religioso brasileño conoció trastornos sin precedente. La erosión de la hegemonía católica aprovechó sobre todo a las Iglesias pentecostales cuyo desarrollo impresionante suscita muchas interpretaciones. La relación entre religión y política resultó, ella también, profundamente transformada. El reflujó de la teología de la liberación y el fin del régimen militar condujeron la Iglesia católica a nuevos modos de intervención. En cuanto a los evangélicos, entrados sin complejo en la política partidaria, se hicieron unos actores decisivos a los que ninguno sabría ignorar.

Palavras- llave : Igreja católica, evangélicos, pentecostalismo, neo-pentecostalismo, Igreja Universal do Reino de Deus, mobilidade religiosa.